

由时风众势重新解读《兰亭集序》

汪春泓

【摘要】置《兰亭集序》于东晋玄风氛围之中来细读,比较此文与石崇《金谷诗序》的观念性歧异,此种差异恰可对应向秀、郭象注《庄》及支遁解《逍遥》义,为《兰亭集序》辨明玄风盛炽及交锋之下,其观念建立之身份缘起及哲学基础;并且从国家祭祀到临河修禊,探索文本之间许多语汇之道教密码,认识到修禊本以祈求吉祥为旨归,何以兰亭诗集里诗人作品却充斥齐一生死等熟词滥调,因而王羲之拨乱反正,凸显“死生亦大矣”之谏论,正视诗歌写作“兴感之由”,实有助当时诗学走出误区,为晋宋诗人赓续《诗》《骚》传统,找到正确的方向。

【关键词】《金谷诗序》;《逍遥论》;国家祭祀;修禊;《诗》《骚》传统

【作者简介】汪春泓,香港岭南大学中文系教授。

【原文出处】《复旦学报》:社会科学版(沪),2023.4.35~50

一、略述王羲之与石崇、支遁、孙绰、谢安、许询、李充等名士间接和直接之关系

东晋穆帝永和九年(公元353年),在会稽山阴之兰亭,王羲之和亲友们临河修禊,此次雅集堪称中国文化史上的大事。东晋政局显示门阀把持的典型特征,徜徉会稽山水之际,羲之相与盘桓之朋辈多为贵游子弟,寒士白丁自然难以跻身其间,因此躬逢兰亭之盛者神气清韶,无不熠熠生辉也。首先叙述几位人物之间的关系,此于了解王羲之内心世界颇有裨益。按《世说新语·雅量》第28条刘孝标注引《中兴书》曰:“安先居会稽,与支道林、王羲之、许询共游处。出则渔弋山水,入则谈说属文,未尝有处世意也。”^①此辈似乎远离政治,纯以登山临水和谈论文义为联络彼此友情之纽带,其间尤以支遁、孙绰于羲之思想互为激荡。《晋书·孙楚列传》云:“孙楚,字子荆,太原中都人也……三子:众、洵、纂。众及洵俱未仕而早终,惟纂子统、绰并知名。统字承公。幼与绰及从弟盛过江。诞任不羁,而善属文,时人以为有楚风。征北将军褚裒闻其名,命为参军,辞不就,家于会稽。性好山水,乃求为鄞令,转在吴宁。居职不留心碎务,纵意游肆,名山胜川,靡不穷究。后为余姚

令,卒……绰字兴公。博学善属文,少与高阳许询俱有高尚之志。居于会稽,游放山水,十有余年,乃作《遂初赋》以致其意……绰与询一时名流,或爱询高迈,则鄙于绰,或爱绰才藻,而无取于询。沙门支遁试问绰:‘君何如许?’答曰:‘高情远致,弟子早已伏膺。然一咏一吟,许将北面矣。’绝重张衡、左思之赋,每云:‘《三都》、《二京》,五经之鼓吹也。’尝作《天台山赋》,辞致甚工……会稽内史王羲之引为右军长史。转永嘉太守,迁散骑常侍,领著作郎。”^②孙统、孙绰兄弟尤好山水,孙绰富于才藻,乃辞赋圣手,所作《游天台山赋》被收入于梁昭明太子萧统编《文选》内,影响深远;至于支遁,《晋书·郗超列传》记述:“又沙门支遁以清谈著名于时,风流胜贵,莫不崇敬,以为造微之功,足参诸正始。”^③支遁被公认为当时清谈之翹楚!刘师培《国学发微》认为:“南朝之人尚玄理,东晋之时,王羲之、王珣、许询、习凿齿各与缙流相接,而谢安亦降心支遁。大抵名言相永,自标远致;而孙绰(作《喻道论》)、谢庆绪(作《安般守意经序》)之文亦深洞释经之理。”^④此揭示当时名士所谈玄理具有玄释交融的特征,而支遁、孙绰恰是此种学风的标志性人物。

透过表面,名士们实质上不脱人间烟火气,而羲之则更表现出忧患和担当意识。《晋书·郗愔列传》云:“愔字方回……转为临海太守。会弟昙卒,益无处世意,在郡优游,颇称简默,与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风,俱栖心绝谷,修黄老之术。后以疾去职,乃筑宅章安,有终焉之志。十许年间,人事顿绝……三子:超、融、冲。超最知名。超字景兴,一字嘉宾。少卓犖不羁,有旷世之度,交游士林,每存胜拔,善谈论,义理精微。愔事天师道,而超奉佛。”^⑤郗愔等利用高门之便利聚敛钱财,此为与政治若即若离提供物质保障,其处世具“迈世之风”、“旷世之度”,此也仅为士族子弟所独专;《晋书·刘惔列传》云:“性简贵,与王羲之雅相友善。郗愔有伧奴善知文章,羲之爱之,每称奴于惔。惔曰:‘何如方回邪?’羲之曰:‘小人耳,何比郗公!’惔曰:‘若不如方回,故常奴耳。’桓温尝问惔:‘会稽王谈更进邪?’惔曰:‘极进,然故第二流耳。’温曰:‘第一复谁?’惔曰:‘故在我辈。’其高自标置如此。”^⑥会稽王与伧奴虽尊卑有别,却同样不能息心世务、免于俗累,因而于清淡人物而论,在刘惔心目中,相较于司马昱、桓温甚至伧奴等,他本人以及王羲之、郗愔显然要高出一头地,二者自不可同日而语,然究其为人之本质,他三十六岁去世,本当奋发有为之盛年,孙绰诔之曰:“居官无官官之事,处事无事事之心。”^⑦既刻画刘惔处心积虑之盘算,也反映孙绰之出处观;按《世说新语·文学》第91条记载谢万作《八贤论》,刘孝标注指孙绰则“以谓体玄识远者,出处同归”^⑧,此均体现此辈并无卓犖坚毅之操守。

《晋书·王羲之列传》云:“羲之雅好服食养性,不乐在京师,初渡浙江,便有终焉之志。会稽有佳山水,名士多居之,谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁等皆以文义冠世,并筑室东土,与羲之同好。尝与同志宴集于会稽山阴之兰亭,羲之自为之序以申其志,曰……或以潘岳《金谷诗序》方其文,羲之比于石崇,闻而甚喜。”^⑨房玄龄等所著《晋书》要晚

于刘义庆、刘孝标,以《兰亭集序》相较于石崇所撰《金谷诗序》,按《世说新语·企羡》第3条云:“王右军得人以《兰亭集序》方《金谷诗序》,又以已敌石崇,甚有欣色。”^⑩可证王羲之“闻而甚喜”、“甚有欣色”,是缘于《兰亭集序》被视为可与《金谷诗序》相媲美,而在人生观、价值观及言行举止诸端,王羲之与石崇并无可比性。至于《金谷诗序》之著作权,《世说新语·品藻》第57条刘孝标注却谓“石崇《金谷诗叙》”云云^⑪,且《世说新语·容止》第15条刘孝标注又谓“石崇《金谷诗叙》”云云^⑫,足证《金谷诗序》之“序”当作“叙”,其作者为石崇,此说比较可信。《世说新语·仇隙》第1条云:“……潘《金谷集诗》云:‘投分寄石友,白首同所归。’乃成其讖。”^⑬刘孝标注引王隐《晋书》曰:“石崇、潘岳与贾谧相友善。”石、潘同在贾谧“二十四友”之列,故西晋元康六年,金谷别庐之主人石崇召集诗酒之聚,潘岳也为三十参与者中之一人,上述所谓“潘《金谷集诗》”指《金谷诗集》里收录潘岳作品,当潘岳和石崇同赴刑场,潘岳诗云:“投分寄石友,白首同所归。”^⑭竟两句成讖。因此所谓“潘岳《金谷诗序》”乃由潘《金谷集诗》讹误而来,《晋书》将《金谷诗序》著作权归于潘岳则不可信。

与石崇相提并论,羲之并无不快,甚至还流露几分欣喜,此与石崇其人身世、身份相关。石崇是石苞之幼子,《晋书·石苞列传》云:“咸宁初,诏苞等并为王功,列于铭谥。”^⑮在魏晋禅位之际,石苞是晋朝开国元勋,石崇自带功臣之子的荣耀。至于其处世为人,盖因亲近贾谧之缘故,《世说新语》故意夸张书写其矜奢残忍,此难免小说家言性质,亦或许与临川王刘义庆觝触乎后党乱政有关。譬如清钱大昕撰《何晏论》,以为其人“有大儒之风”^⑯,观《三国志·魏书·曹爽传》裴松之注引《魏略》所述何晏语焉不详^⑰,但可体察此乃站在司马懿家族立场记述曹爽集团,身为其敌对政治势力之主要人物,何晏等蒙受“夷三族”之厄运,而关于其一生操守,也遭丑化,仅凸显其

负面之人格,湮没其“大儒之风”。与之相类,对于石崇《晋书》尚保存“有干局”、“颖悟有才气”等评价,曹嘉《赠石崇诗》竟称颂石崇“嗟嗟我石生,为国之俊杰”^①!而其人正面之一端,在《世说新语》中则被抹煞殆尽。缘于贾充之外孙贾谧为险士,尤其贾充之女结婚武帝太子,遂成为惠帝之皇后,贾后与贾谧相勾结,以至害死惠帝太子,导致八王之乱、西晋覆灭,二贾实难辞其咎,于是连累损害“二十四友”之声誉,所以在《世说新语》内石崇被刻画得穷凶极恶。但是《晋书》却记载石崇作为政治人物之韬略,《晋书·裴楷列传》云:“石崇以功臣子有才气,与楷志趣各异,不与之交。”^②反映石崇并非仅止于酒色财气。《晋书·杨骏列传》记述:“济谄惧而问石崇曰:‘人心云何?’崇曰:‘贤兄执政,疏外宗室,宜与四海共之。’济曰:‘见兄,可及此。’崇见骏,及焉,骏不纳。”^③杨骏是武元杨皇后之父,武帝在病危之际托付于他,惜乎他却多树杨氏亲属,扩张一己之势力,连朝廷宗室亦不顾,以致其政治根基不稳,石崇指出杨骏权力“宜与四海共之”,且《晋书·何攀列传》记述何攀与石崇一起议奏,以纠杨骏之偏失,可见石崇亦不乏识见和担当^④;另《晋书》卷三十三王祥、郑冲、何曾、石苞等同传,石崇乃石苞之子,而王羲之则为王祥弟览之后人,据此亦可以解释,为何《临河叙》(即《兰亭集序》)被人评论与石崇《金谷诗序》略存“互文性”关系,王羲之并不厌恶,对此,本文后边还会继续加以论述。

八王之乱起,文士例如潘岳、欧阳建、石崇、卫瓘、张华、裴頠、陆机、陆云等许多才士岂止死于非命,甚至“夷三族”。因而南渡前后士大夫汲取惨痛教训,士族子弟视仕宦为险途,当拥有特权的王羲之辈发现会稽佳山水,且此地与政治中枢建康保持一定距离,似乎可以超然物外,于是“栖心绝谷”,俨然高隐之士,却可出处裕如。《世说新语·言语》第69条云:“刘真长为丹阳尹,许玄度出都就刘宿,床帷新丽,饮食丰甘。许曰:‘若保全此处,殊胜东山。’刘

曰:‘卿若知吉凶由人,吾安得不保此!’王逸少在坐曰:‘令巢、许遇稷、契,当无此言。’二人并有愧色。”^⑤刘真长即刘惔,许玄度即许询,在名士玄理辩难间,许询水准堪与支道林相颉颃^⑥,上述第69条折射出高士内心之隐秘,许艳羡刘口体之奉优渥,而刘则缺乏安全感,全然忘却“子曰:‘士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。’”^⑦透过名士“高情远致”,实质上其处世方式工于心计,此辈既不肯放弃养尊处优之享受,又竭力回避宫斗之惨烈,一言以蔽之,企图既无性命之忧,又可谋求利益之最大化。而对其心理活动,王羲之了然于胸,因为上古真隐巢父、许由养性于山林,舜之贤臣稷、契擘画乎朝堂,各出于一己之赤诚,以追求人生、为政之大道。王羲之讥讽许、刘所言不可能出自巢、许和稷、契之口,于是也可窥测羲之与许、刘胸次境界之高下。明李贽《逸少经济》云:“先生谓逸少‘识虑精深,有经济才,而为书名所盖,后世但以翰墨称之,艺之为累大哉!’”^⑧在会稽诸友间,羲之堪称拔出于时俗之高士。

统计王羲之会稽山水之友,举凡参加兰亭雅集者都应纳入名册之内,然按《晋书》本传记载,当时孙绰、李充、许询、支遁等与王羲之过从甚密,李充之母卫夫人是王羲之书法老师。此辈自然当视为核心圈内人物。诸如郗愔、刘惔等虽然也与王羲之关系亲密,然而由于并不相聚于会稽,故郗、刘等当划为与王羲之属另一层关系之友;而在会稽,谢安与王羲之之相与,按《中兴书》与上述几种记载颇有出入,缘于王羲之年长谢安十七岁,谢安是晚辈,所以在此交游圈内,无论序齿或序爵,它始终以王羲之为中心。然则按《晋书·孝武帝纪》记载太元八年冬十月晋军于“肥水”之战大获全胜,谢安、谢玄叔侄于此役中厥功甚伟,于是《中兴书》方凸显谢安在会稽众友间之存在,以至抬高谢安几乎堪与王羲之分庭抗礼;尤其谢安兄奕子玄,在兰亭修禊事中并无诗作,而且《晋书·谢玄列传》也无记述其会稽踪影^⑨,但是,谢灵运《述祖德诗》之一李周翰注云:“言玄委弃讲艺,与王羲之

隐于会稽之山,以缀道论。后出为将军,破苻坚,故云安世难也。”^②可见攀附羲之是风雅之事,却属不实之词。宋人汪藻撰《世说叙录》上卷首列《琅邪临沂王氏谱》,其次列《太原晋阳王氏谱》,复次则列《陈国阳夏谢氏谱》^③,反映作为两晋时期强宗大族,此三姓氏家族之影响力盖无与伦比!然而,观诞生于太原晋阳王氏彪炳史册者,惟西晋为王浑,至东晋则有王坦之,随后其影响力便逐渐减弱,故在《世说新语·文学》诸条中,有意凸显太原晋阳王氏于玄谈似并不入流,据此可相印证。相形之下太原之孙楚后人,却因为玄谈、属文等领域皆能与时俱进,反而在东晋时期声名藉甚;而阳夏谢氏则呈后来居上之势,此端赖“肥水”之战提供良机,从此王、谢并称,在名士间,遂出现后人为之座次重序之失实叙事。

二、“逍遥义”之支遁《逍遥论》与石崇《金谷诗序》

羲之会稽之友均非等闲之辈,他们各以才性之一端,或诗或文,一啄一饮,无不为此一时代留下隽永之谈助,此辈所展现名士风度及清谈,作为时代精神之产物,继正始玄学思辨之高峰,又汇聚成一个思想史新阶段。故此,后人不应孤立地来解读《兰亭集序》,而众名士之风流蕴藉恰可为认识《兰亭集序》提供参考和佐证。

按西晋前后共计50年,而东晋则得103年,由于衣冠南渡,与门阀政治之间存在因果关系,皆令前后两个时代过渡、衔接之际,虽难免发生思想、学术之流变,但是其间之连贯性亦较为明显,此二阶段思想、学术存在着一体同功之性质。今人从此视角出发,譬如关于《庄子·逍遥游》“逍遥”义之辨析,可以获得启迪,而它之所以构成学术、思想之焦点,乃缘于此话题探讨和魏晋士人精神发生共鸣,并且成为士人人生观和人生路径选择之参照,甚而发现此议聚焦、通贯两晋士人之认识和思索,它亦为士人寻找身心之安顿提供理论资源。关于《金谷诗序》、《兰亭

集序》与“逍遥”义之关系,参见《世说新语·文学》第32条云:“《庄子·逍遥》篇,旧是难处,诸名贤所可钻味,而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中,将冯太常共语,因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表,立异义于众贤之外,皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”^④“诸名贤”三字透露所激起群体性讨论,支遁可谓独领风骚,其友人诸如王羲之等亦倾心于此议题。按《世说新语·文学》第36条所述,由孙绰之介绍,王逸少与支道林相识,曾一起探讨《庄子·逍遥游》,羲之“留连不能已”^⑤,他熟悉支遁之观点。刘孝标注上述32条则分别引向秀、郭象《逍遥义》和支遁《逍遥论》,向、郭《逍遥义》曰:“夫大鹏之上九万,尺鷃之起榆枋,小大虽差,各任其性。苟当其分,逍遥一也。然物之芸芸,同资有待,得其所待,然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变,为能无待而常通,岂独自通而已。又从有待者不失其所待,不失,则同于大通矣。”^⑥开篇提出“任性”、“当分”以为逍遥的观点,再分析芸芸之物和圣人之于逍遥之差异,至于夫物芸芸,若要“逍遥”,则须解决“有待”之前提条件,一旦满足其所待,则臻乎逍遥之境,故可称为有条件之逍遥;此说同时兼顾凡圣两端,指唯有圣人能置一己于宇宙大化之中,即使凡俗所需有待之各种条件尚未凑泊,圣人也能随通于大化,达成绝对之逍遥,此似亦可称之为无条件之逍遥,则与有待不失所待者恰形成对照。此后再经郭象改造,其注《庄》便开辟出一条以“适性”解释“逍遥”之路径。因此,在《逍遥游》中,大鹏与尺鷃,即使相去悬殊,然则若各适其性,则无不逍遥,万物亦无不齐一矣,可谓以《齐物》释《逍遥》,其重心侧重乎精神超越和心灵体验之自由与解放。此说启人疑窦者在于所谓“圣人”是否在现实中存在?如果圣人并不存在于现实之中,那么向、郭奢谈超凡入圣之意义又安在哉?

而支遁则不然,刘孝标注引支氏《逍遥论》曰:“夫逍遥者,明至人之心也。庄生建言大道,而寄指

鹏、鷦。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷦以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得，玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足，足于所足，快然有似天真。犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？”^②指逍遥乃呼应至人之心，鲲鹏失适于体外，而鷦则矜伐于心内，说明鲲鹏与鷦俱非至人，因此离逍遥均未达于一间，而为纠向、郭之偏，其说之重点在于人的世俗欲望未获充分满足，若非至人，也即泯然众生者，然则为之虚拟一种逍遥状态，它属于超现实性质，此说意义又何在呢？因此，有欲当其所足，从人本能层面而言，告子所谓：“食色，性也。”^③如果避谈人之衣食住行等物质需求，设若人尚未具备免于饥饿等自由，则“任性”、“当分”亦无非大言炎炎，可谓皮之不存毛将焉附！如是盛谈逍遥，既不能躐等上跻至人之列，甚至会沦为自欺欺人之幻觉，而人在臆想中所获逍遥感也难以赓续和持久，故此“苟非至足，岂所以逍遥乎”？虽前方埋伏着过犹不及之坎陷，却更能获得世俗社会之认同。

《诗经·小雅·白驹》云：“皎皎白驹，食我场苗。絜之维之，以永今朝。所谓伊人，于焉逍遥。”朱熹《诗集传》指为此诗者欲挽留贤者，于是令其所乘之驹食我场苗^④。据此亦可见贤人及白驹也不能作“系而不食”之“匏瓜”^⑤；

《晋书·挚虞列传》记载其《思游赋》云：“将纵轡以逍遥兮，恨东极之路促。”^⑥当内心不安，逍遥精神状态也遭败坏；

《晋书·夏侯湛列传》夏侯湛作《抵疑》云：“知之者则谓之欲逍遥以养生，不知之者则谓之欲遑遑以求达，此皆未是仆之所匿也。”^⑦人若要养生，则养生之具似须臾不可离也；

《晋书·潘岳列传》述及潘岳作《闲居赋》云：“筑室种树，逍遥自得。”^⑧逍遥自得，即使财力较石崇远

所不逮，但潘岳也有足够物资以备不虞之需。

而考察西晋政局，由于晋武帝践阼，出尔反尔，抛弃贤明的胞弟齐王司马攸，而选择残暴的太子为王位继承人，遂导致危机四伏，俟司马衷也即惠帝即位，其亡也忽焉顿现眼前。《论语·公冶长》云：“子谓南容：‘邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。’”^⑨西晋大臣、士人投身政治之热忱，逐渐为唯求“免于刑戮”所置换，作为参预密勿者，石崇等预见一个黑暗时代之降临，无不人人自危。因此，按《世说新语·品藻》条刘孝标注57条云：“石崇《金谷诗叙》曰：‘余以元康六年……’”^⑩元康是晋惠帝继位后第二年所启用之年号，说明元康六年之前金谷别馆业已告竣。值此多事之秋，石崇构筑金谷别馆，正反映其忧患意识。陈寅恪撰《桃花源记旁证》揭示汉末以来，自西徂东，当世之有力者建造坞堡以避兵燹之为害，其文云：“凡聚众据险者因欲久支岁月及给养能自足之故，必择险阻而又可以耕种及有水泉之地。其具备此二者之地必为山顶平原，及溪涧水源之地，此又自然之理也。”^⑪所谓“坞”指乱世中，在本由王权辐射管治区域，突然之间冒出由民间自发组建的群落单位，坞堡中人据险以守望相助，自力更生以谋存生于乱世。《晋书·阎鼎列传》曰：“阎鼎，字台臣，天水人也。初为太傅东海王越参军，转卷令，行豫州刺史事，屯许昌。遭母丧，乃于密县间鸠聚西州流人数千，欲还乡里。值京师失守，秦王出奔密中，司空荀藩、藩弟司隶校尉组，及中领军华恒、河南尹华荟，在密县建立行台，以密近贼，南趣许、颍。司徒左长史刘畴在密为坞主，中书令李暉、太傅参军骑捷刘蔚、镇军长史周顗、司马李述皆来赴畴……”^⑫其间涉及坞堡、流人及行台诸概念，西晋王室已经自保不暇，离乱之中，人自为战，造成权力之下移，而作为集军事、行政为一体的自治组织，坞堡比行台更具实在性，更易于被接受；《晋书·刘琨列传》记载遭遇石勒偷袭：“城坞骇惧。”^⑬《晋书·潘尼列传》云：“永嘉中，迁太常卿。洛阳将没，携家属东出成

皋,欲还乡里。道遇贼,不得前,病卒于坞壁,年六十余。”^④《世说新语·识鉴》第12条云:“王平子素不知眉子,曰:‘志大其量,终当死坞壁间。’”^⑤《世说新语·赏誉》第38条刘孝标注谓刘畴:“曾避乱坞壁。”^⑥乱世之人需要集合力量,共同抵御各种外部势力之侵犯,所谓“城坞”、“坞壁”之出现,实因应世人惶恐不安的自保、自卫心理。

石崇所建“金谷别馆”处于河阳金谷山涧之中,余嘉锡《笺疏》引《大唐传载》曰:“洛阳金谷去城二十五里。”^⑦潘岳《金谷集作诗》描述道:“迴溪萦曲阻,峻阪路威夷。”^⑧其选址易守难攻,显然可被视作西晋时期民间筑“坞”之先驱,以避兵、远祸、保家、保财。按《晋书·刘琨列传》记述:“时征虏将军石崇河南金谷涧中有别庐,冠绝时辈,引致宾客,日以赋诗。琨预其间,文咏颇为当时所许。秘书监贾谧参管朝政,京师人士无不倾心。石崇、欧阳建、陆机、陆云之徒,并以文才降节事谧,琨兄弟亦在其间,号曰‘二十四友’。”^⑨此二十四友以潘岳为首,此番盛景仿佛一幅末日余晖图,众友亦如幕燕釜鱼,挥霍残剩的诗酒欢乐。

按《世说新语·品藻》第57条刘孝标注引石崇《金谷诗叙》曰:“有别庐在河南县界金谷涧中,或高或下,有清泉茂林,众果竹柏、药草之属,莫不毕备。又有水碓、鱼池、土窟,其为娱目欢心之物备矣……及住,令与鼓吹递奏。遂各赋诗,以叙中怀。或不能者,罚酒三斗。感性命之不永,惧凋落之无期。”通篇弥漫着末世情怀,关于此条余嘉锡《笺疏》云:“《御览》九百十九引石崇《金谷诗序》曰:‘吾有庐在河南金谷中,去城十里,有田十顷,羊二百口,鸡猪鹅鸭之类莫不毕备。’字句多出孝标注所引之外。”^⑩刘孝标似乎不满石崇勃勃无际的世俗欲望,对此略作删减,可见石崇聚敛无已,几乎要经营一己之“上林苑”,此与陈寅恪所述坞堡之用途、目的相吻合。金谷别馆内既积聚药物、家畜、家禽等,还有水碓以加工粮食,并开凿水池以养鱼,深挖土窟,也就是地

窖,以用于食物储藏,洵为事无巨细,居家须备者,以至凌杂米盐,均作妥帖之安排;当然美女必不可少,石崇拥有“后房百数”,此虽褻渎高隐之清誉,然而也是应对危机之举措,预感世乱将至,石崇欲躲进金谷成一统。《晋书·石崇列传》云:“崇正色曰:‘士当身名俱泰,何至瓮牖哉。’其立意类此……”^⑪石崇惯于穷奢极欲,好以“豪侈相尚”^⑫,认为诚非如此方不虚度此生!其人生追求和当时窘境,大致在其《思归引序》中表露无遗^⑬,他绝不甘于儒家所崇尚安贫乐道人生观,相形之下,《晋书·潘尼列传》云:“故寝蓬室,隐陋巷,披短褐,茹藜藿,环堵而居,易衣而出,苟存乎道,非不安也。虽坐华殿,载文轩,服黼绣,御方丈,重门而处,成列而行,不得与之齐荣……”^⑭潘尼此说祖述孔子赞扬颜渊:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”^⑮所存在不同人生观主要因为地位使然,石崇宣示“士当身名俱泰”,必然舍颜渊而效仿子贡,故而声名无形而万物有形,石崇对此无不贪婪地攫取,因此其后辈支遁《逍遥论》所谓“苟非至足,岂所以逍遥乎”,正揭示出石崇之人生观和价值观,在向、郭和支遁之间,若要他作一选择,则会左袒支遁!

石崇本以为可尽享荣华富贵,惜乎他人岂能任他逍遥自在,寻绎缘由,按《史记·张释之列传》记载文帝与张释之谈厚葬:“释之前进曰:‘使其中有可欲者,虽锢南山犹有郄;使其中无可欲者,虽无石椁,又何戚焉!’文帝称善。”^⑯随着贾谧、贾后势力倒台,作为党与,石崇等也难逃赵王伦和孙秀之毒手。《庄子·大宗师》篇云:“夫藏舟于壑,藏山于泽,谓之固矣。然而夜半有力者负之而走,昧者不知也。”^⑰无所不有的金谷别馆,最终被有力者连物带命一并褫夺,《晋书·石崇列传》之史臣曰:“石崇学乃多闻,情乖寡悔,超四豪而取富,喻五侯而竞爽……至于金谷含悲,吹楼将坠,所谓高蝉处乎轻阴,不知螳螂袭其后也。”^⑱而赵王伦及爪

牙也非唯一在后之黄雀!

三、“逍遥”义之向、郭释解与王羲之《兰亭集序》

石崇处世方式与悲惨结局可谓殷鉴不远,按石崇《金谷诗序》谓:“其为娱目欢心之物备矣。”唐长孺先生《南朝的屯、邸、别墅及山泽占领》指出:“按金谷园中包括田亩、畜牧、竹、木、果树、水碓、鱼池,绝非单纯为了‘娱目欢心’。”^①一语道破《金谷诗序》和《兰亭集序》本质之歧异,石崇“娱目欢心”所对应者乃包罗万有的物资储备,与超越物欲的精神愉悦则大体无涉。东晋政坛世称“王与马,共天下”^②,身为司徒王导之从子,在琅邪王氏势力荫底下,平心而论,东晋政治之于王羲之,其处境要好过西晋惠帝朝之于石崇许多,此或许因南渡之后,司马氏之绝对权力大打折扣使然,所以王羲之等身心较为放松,有余裕置身于山水自然之间,以欣赏造物者之无尽藏也。王国维《屈子文学之精神》指出:“然人类之兴味,实先人生而后自然,故纯粹之模山范水,流连光景之作,自建安以前殆未之见。”^③魏晋士人所发轫之山水审美,在中国美学史和文学史上都具有重大意义。王羲之《兰亭诗》四言一首曰:“代谢鳞次,忽然以周。欣此暮春,和气载柔。咏彼舞雩,异世同流。迺携齐契,散怀一丘。”^④其中引用《论语·先进》众弟子侍坐,孔子独表“吾与点也”之境^⑤,此诗儒、道交融,孔圣与庄老同参,虽言“散怀”,却是其内心幽微情感之表露,显得优游舒缓,从容蕴藉。《晋书·王羲之列传》云:“羲之深耻之,遂称病去郡,于父母墓前自誓曰:‘唯永和十一年三月癸卯朔,九日辛亥,小子羲之敢告二尊之灵。羲之不天,夙遭闵凶,不蒙过庭之训。母兄鞠育,得渐庶几,遂因人乏,蒙国宠荣。进无忠孝之节,退违推贤之义,每仰咏老氏、周任之诫,常恐死亡无日,忧及宗祀,岂在微身而已。是用寤寐永叹,若坠深谷。止足之分,定之于今。’”^⑥作为五斗米世家,琅邪王氏家族持天师道之信仰^⑦。按《世说新语·德行》第39条云:“王子敬病笃,道家上章应首过。”^⑧子敬是羲之之子,可证上述王羲之于父母墓前

自誓,也近乎天师道之上章首过。而永和十一年,离永和九年兰亭雅集仅过去两年,故据此节文字颇能回溯羲之撰写《兰亭集序》之心态,他反省身居清显甚或先据要路津,并非纯凭一己才干过人,更多仰仗家族之势力,而在放纵和节制之人生观选择上,羲之也曾深怀纠结,而老子、周任之诫,譬如今本《老子》十二章云:“五色令人目盲;五音令人耳聋;五味令人口爽;驰骋田猎令人心发狂;难得之货令人行妨。”^⑨乃在于自省祛除多欲,返璞归真;而周代贤臣周任理性、深刻,其人于智小谋大者有醍醐灌顶之提点^⑩!人若有违智者之教诲,“常恐死亡无日”,虽与石崇《金谷诗叙》“感性命之不长,惧凋落之无期”盖属同调,却引发羲之迥异之思考,此“自誓”体现对生命之眷恋,自诫要祛除躁竞。潘岳《闲居赋》云:“于是览止足之分。”^⑪而止足恰为其安顿身心之不二选择。关于富贵,子曰:“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也。”^⑫清高如羲之者尚不至于视财富为寇仇,然而,思考支遁所谓“苟非至足,岂所以逍遥乎”?至足和止足二者之间存在分歧,此足或不足,实为相对概念,人若沉陷欲壑难填,则何者为足?何时为足?岂不伊于胡底!然则社会资源有限,《荀子·礼论》讲礼之缘起曰:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。”^⑬天师道信仰促使羲之悟到“止足之分,定之于今”,这才是人之生命可以安顿之边际,也令自己避免如石崇贪得无厌而遭人诟病。《世说新语·言语》第84条云:“孙绰赋《遂初》,筑室畎川,自言见止足之分。”^⑭其人“筑室畎川”,就是践行《遂初赋》之思想,可证“止足”为羲之和孙绰等友人共同的感悟,而止足观亦渐为士人所服膺,譬如西晋张协《咏史诗》云:“昔在西京时,朝野多欢娱,蔼蔼东都门,群公祖二疏。朱轩曜金城,供帐临长衢,达人知止足,遗荣忽如无。”^⑮晋宋之际陶渊明《止酒》一首共二十句,每句都用一个“止”字,反映其知足常乐思想^⑯,此或许也正是支遁和向、郭关于“逍遥”真谛交

锋之余,王、孙所作之抉择。

石崇向往“身名俱泰”,若要精神、肉体达成一致的逍遥,其潜藏危险在于肉身追求官能享受,甚至沉溺于纵欲,明清之际方以智《性故》第四节云“袁石公曰:‘孟子说性善,亦说情一边耳。性安得有善之可名?且以恻隐为仁之端,而举乍见孺子入井以验之。然今人见姝而荡,见金而动,岂矫强耶?’”^⑤确实如此,试观偏于身而忽于心之逍遥,它会使“任性”、“当分”、“适性”泯灭与“纵欲”之界线,造成关于《逍遥游》之误读。故此,与石崇在实践上开支遁“逍遥”义之先河恰好相反,羲之“逍遥”义之理解显然接近向、郭之阐发,即使其《兰亭集序》无一字涉及逍遥,然在其意识之内,人身心一体地调适所臻最高境界便是逍遥,它更应指一种精神状态,人“快然自足”具有“暂得于己”之飘忽不定特性,却与追逐物质富有,以至穷奢极欲,甚或竞豪斗富,永不惬意,绝不可等量齐观。而彰显羲之此种思想意识,对于理解其《兰亭集序》具有重要佐证之意义。王羲之《兰亭诗》二首云:“悠悠大象运,轮转无停际。陶化非吾因,去来非吾制。宗统竟安在,即顺理自泰。有心未能悟,适足缠利害。未若任所遇,逍遥良辰会。三春启群品,寄畅在所因。仰望碧天际,俯瞰绿水滨。寥朗无厓观,寓目理自陈。大矣造化功,万殊莫不均。群籁虽参差,适我无非亲。猗与二三子,莫匪齐所托。造真探玄根,涉世若过客。前识非所期,虚室是我宅。远想千载外,何必谢曩昔。相与无相与,形骸自脱落。鉴明去尘垢,止则鄙吝生。体之固未易,三觴解天刑。方寸无停主,矜伐将自平。虽无丝与竹,玄泉有清声。虽无啸与歌,咏言有余馨。取乐在一朝,寄之齐千龄。合散固其常,脩短定无始。造新不暂停,一往不再起。于今为神奇,信宿同尘滓。谁能无此慨,散之在推理。言立同不朽,河清非所俟。”^⑥从《老子》《庄子》天道观来看,天象和四时之运行,自有其天道法则;诚如孔子所曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^⑦并且孔子也表示:“朝闻道,夕死可

矣。”^⑧故此,所谓“万殊”,折射时人观察自然、社会现象,力争探寻规律之努力,世人此种努力却止步于对彼岸之远眺耳!殷仲文《南州桓公九井作》云:“四运虽鳞次,理化各有准。”^⑨可相参证,因而羲之认识到宇宙之“陶化”、“去来”,一切皆有天理之安排,世人仅置之“滑疑”可矣!而在天人之际,人所能作为者,亦仅为“即顺理自泰”、“寓目理自陈”,此“顺”字有因循之意^⑩。王国维撰《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》云:“夫老氏道德政治之原理,可以二语蔽之,曰‘虚’与‘静’是已,今执《老子》而问以人何以当‘虚’、当‘静’?则彼将应之曰:天道如是,故人道不可不如是。”^⑪也就是指人要因循和顺应天道,也即大化之伟力,这就是人生处世之天理,然则人之无尽困扰正缘于人心之驰骛不止。《庄子·人间世》对此归结为“坐驰”二字^⑫。羲之认为要解决人心之徒增烦恼,必须直面“适足缠利害”,此“适足”分别为适、足两个概念,既包括解《庄》由向秀“任性”到郭象“适性”之过渡,上述刘孝标注谓“支卓然标新理于二家之表”,说明郭象之于向秀注《庄》,并非剽窃之性质,而是既有所继承也有所创新。《庄子·天下》篇云:“……其行适至是而止。”^⑬讲究适可而止;《庄子·骈拇》篇云:“夫不自见而见彼,不自得而得彼者,是得人之得而不自得其得者也,适人之适而不自适其适者也。夫适人之适而不自适其适,虽盗跖与伯夷,是同为淫僻也。”^⑭由自适而推衍出来的“适性”说尊重个体,让“性自命出,命自天降”之天性得以充分遂长^⑮,此远比压抑个性以追求群体绩效来得更加合理;“适足缠利害”也内涵支遁以“至足”释“逍遥”,虽然羲之倾向于精神层面之逍遥,鄙夷物欲贪婪之逍遥,此诗中他表示:“鉴明去尘垢,止则鄙吝生。”此是一句对句,则,指法则、法度,止则与鉴明相对,人须鉴乎明、止于则,换言之,以止为则,就会鄙夷导致悔疚、耻辱的贪欲,羲之“悟道”之哲学基础为“大矣造化功,万殊莫不均”,所谓“大矣”即暗指“死生亦大矣”,人生在世莫大于生死,而人之一切即便

死生亦在大化掌控之中，而人之自然生存法则就是避免“余食赘行”^⑧。《晋书·阮裕列传》云：“还剡山，有肥遁之志。有以问王羲之，羲之曰‘此公近不惊宠辱，虽古之沈冥，何以过此！’人云：裕骨气不及逸少，简秀不如真长，韶润不如仲祖，思致不如殷浩，而兼有诸人之美。”^⑨而逸少饶有骨气，其人具刚健之稟赋，《论语·公冶长》云：“子曰：‘吾未见刚者。’或对曰：‘申枋。’子曰：‘枋也欲，焉得刚？’”^⑩在孔子看来，人若多欲则不刚，无欲则刚，而王羲之亦凭借其人格抵御欲望之诱惑，故而在适、足取舍之间，乃与其“止足”观若合符契。但是王羲之深感郭象与支遁二家争议涉及到人性之微妙深奥，对此先秦以来就见仁见智，聚讼纷纭，《史记·李斯列传》述及秦二世责问李斯曰：“彼贤人之有天下也，专用天下适己而已矣，此所以贵于有天下也。”^⑪竟然以倾尽天下民脂民膏来供统治者淫乐为适性，可见肉身与精神固难以截然判分，故谓之“缠利害”，意识到此争论涉及多层次多角度的疑惑，似将诘难不止；尤其思想交锋，世上绝不仅存一种声音。《庄子·逍遥游》述及肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也！”^⑫令肩吾“惊怖其言”者，说明接舆对儒墨主流形成冲击，令“天经地义”亦发生动摇，因此定于一尊之观念均遭质疑。既然人无不“涉世若过客”，生年不满百，羲之主张搁置争议，遂从哲学沼泽地抽离出来，转身迈入美学浩瀚空间，仰望、俯瞰，美不胜收。对中国艺术精神而言，物欲之节制，有利于艺术家导入“虚静”之心境^⑬，这恰好是文艺登峰造极之主观条件，《南齐书·王僧虔传》记述：“其论书曰：‘王平南廩、右军叔，过江之前以为最。亡曾祖领军书，右军云：‘弟书遂不减吾。’变古制，今唯右军、领军；不尔，至今犹法钟、张……’又著《书赋》传于世。”^⑭南朝宋齐时代，士人之间书法评论蔚然成风，《南齐书》本传说刘绘亦曾“撰《能书人名》”^⑮，而士人论书，恰为两晋书法之学作一及时的总结。然则书法之为学，一则须有天赋，另则需要

后天功力，因此，王僧虔论书所谓“天然”和“功夫”、“放纵”与“规矩”、“媚好”与“笔力”以及“风流”与“笔力”等，即指书法创作过程中，必须处理得当的数组相对关系；王氏称“张芝、索靖、韦诞、钟会、二卫并得名前代，无以辨其优劣，唯见其笔力惊异耳”，意指其积学工夫无以复加，但是这些前辈大家书风面貌似乎处于伯仲之间，尚缺乏鲜明个性。王僧虔肯定书学发展“变”之可能性和必要性，表彰琅邪王氏在书法史上的里程碑地位，他说“变古制，今唯右军、领军；不尔，至今犹法钟、张”，从汉魏之钟、张，演变至王氏先祖王羲之、王洽、王珣等，并且树立书学史上“二王”概念，羲之、献之父子遂成为书学之不朽典范。而书法创作实践和书法美学观念发生革命，其实质是“变古制”。王氏肯定此种变革的正面意义，其“变”之表征可以一个“媚”字作为基本概括，而标榜“媚好”书学审美价值，书法于是愈发突现其抒情性和审美意味，足证琅邪王氏书法可以划归为书学史上“新变”一派。尤其作为引领古今书学发展的王羲之，透过其传世佳作，后人感受到其内心的勃勃生机，意识到创作主体若无丰富、充沛的情感力，以及对此在世界真挚之爱者，岂能创造出羲之笔下的伟大作品！再返观兰亭雅集，其间群贤、少长使用一个出现频度较高的词：寄畅。在春天欣欣向荣景色中，指诗人主观情致与外在勃发之生机相触发，“情往似赠，兴来如答”^⑯，所萌生生理和心理一并舒畅、愉悦之感受，在其视觉之中，万殊、群籁展现世界之多样性，然则“适我无非亲”，譬如今本《老子》三十八章云：“前识者，道之华也，而愚之始。”^⑰涤除人心之成见；《庄子·人间世》篇云：“虚室生白，吉祥止止。”^⑱人若以庄、老通达的理趣静观万物，即胸怀虚静以谛视，则世间一切于人类都引发美好温馨的情愫，而且按陶渊明《晋故征西大将军长史孟府君传》记载桓温与之交谈：“又问听妓，丝不如竹，竹不如肉，答曰：‘渐近自然。’”^⑲关于丝竹听觉效果，羲之也认为远不及林籁结响、泉石激韵更为悦耳动听，也因天籁比人

工更亲近自然的缘故。尤其须关注者,王羲之谈修禊寄畅,特指修禊之顷刻之间,所达物我两忘之快适,并不认为有一种取消时空限制绝对逍遥之存在,人不可避免命运的波澜跌宕,须承受每日七情交替之煎熬,用上已述及《兰亭集序》之言即为“当其欣于所遇,暂得于己,快然自足”,此欣然、快然止限于顷刻之间,富贵对此亦不提供绝对的保障。史宗《咏怀诗》云:“浮游一世间,泛若不系舟。方当毕尘累,栖志老山丘。”^⑧人要告别“尘累”,毕竟做不到,故在通向彼岸的现世,人颇难亲证西方净土极乐世界,也只能瞻彼涅槃之“乌托邦”。因此,与其劳心焦思于“造真探玄根”,还不如品尝拜天地自然所赐之美好,羲之将究天人之际哲学话题转化为人类物我一体之审美功能与价值,人生缘此领受、焕发神明的光芒!故而,分别在诗文两种文体内,王羲之《兰亭诗》二首与其《兰亭集序》表达了一致的世界观、人生观和价值观等思想观念,二者可以作文本互证之考释。

然则支遁《五月长斋诗》云:“萧条咏林泽,恬愉味城旁……亹亹维摩虚,德音畅游方。”^⑨何谓“城旁”?《弘明集》卷第十二《支道林法师与桓玄论州符求沙门名籍书》云:“得使山居者骋业,城傍者闲道。”^⑩山居清苦,城旁恬愉,人何必自苦?杨苕华《赠竺度诗》云:“大道自无穷,天地长且久……人生一世间,飘若风过牖。荣华岂不茂,日夕就雕朽……清音可娱耳,滋味可适口。罗纨可饰躯,华冠可耀首。安事自剪削,耽空以害有。不道妾区区,但令君恤后。”^⑪要拒绝物质诱惑,支遁确实很难持律谨严。为何要选择城旁?支遁《咏怀诗五首》之四云:“近非域中客,远非世外臣。檐怕为无德,孤哉自有邻。”^⑫此或远或近,体现居士佛之选择,盖支遁以维摩诘为信奉之偶像,居于城旁,僧人更易于获得信众之供养,因此在其佛学观念之中,获取至足和直抵涅槃之境,二者似乎并不矛盾,却与王羲之止足观存在歧异。

四、从国家祭祀转变为民间修禊与《兰亭集序》之写作

羲之遍观参与兰亭雅集者之诗作,结合平日思虑,反省时下风习,于是挥洒激情,写出一篇诗学史上拨乱反正之作——《兰亭集序》。而关于《兰亭集序》之解读,必须了解修禊事作为岁时风俗之来历,六朝士人之修禊雅集,流行于精英阶层和民间凡俗之间,其历史可谓年世渺邈,大致经历从周代天子、诸侯、世卿之祭祀礼仪,以至民间祓除、祈福行为之转变^⑬。

《周礼·春官》曰:“女巫掌岁时祓除,釁浴。”孙怡让《正义》引郑玄注曰:“岁时祓除,如今三月上巳如水上之类。釁浴,谓以香薰草药沐浴。早暝,则舞雩。”^⑭女巫掌岁时祓除,釁浴,至晚在周代已成为国家祭祀仪式,而郑玄注已将此种仪式与民间三月上巳节联系起来加以考察。

《汉书·郊祀志》云:“……四海之内各以其职来助祭。天子祭天下名山大川,怀柔百神,咸秩无文。五岳视三公,四渎视诸侯。而诸侯祭其疆内名山大川,大夫祭门、户、井、灶、中雷五祀,士庶人祖考而已。各有典礼,而淫祀有禁。”^⑮班固《东都赋》云:“泾渭之川,曷若四渎五岳带河泝洛图书之渊;建章甘泉馆御列仙,孰与灵台明堂统和天人。”^⑯据此可知天子、诸侯、大夫及士庶人祭祀,名山大川等为祭祀对象,当然规模、规格逐级递减。然而,在道教观念里,名山大川或昭神明,或具灵性,此种国家祭祀逐渐与道教仪轨形式相合体。《礼记·王制》云:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀;天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”郑玄注曰:“鲁人祭泰山,晋人祭河是也。”^⑰诸侯各祭祀封邑内特定名山大川,但是周天子之权威,诸侯、大夫则不可僭越,譬如《文心雕龙·封禅》云:“固知玉牒金缕,专在帝皇也。”^⑱《论语·八佾》云:“季氏旅于泰山。子谓冉有曰:‘女弗能救与?’对曰:‘不能。’子曰:‘呜呼!曾谓泰山,不如林放乎?’”泰山祭祀

或封禅属于天子所独专,季氏之“旅于泰山”等同犯上作乱,程树德《论语集解》“考证”云:“《尔雅》云:‘祭地曰瘞埋,祭山曰瘞县。’瘞埋是以牲玉埋藏于地中,瘞县则有陈列之义……刘氏《正义》:……季氏旅泰山,或亦值大故而用天子礼行之,故书曰旅。与八佾、歌《雍》同是僭天子,非僭鲁侯也。夫子谓冉求之言,其迫切当亦因此。”^⑩总之,人对天表达崇拜之祝颂,此乃祭祀之要义!

人之肉身脆弱而短暂,令古人热衷于祭祀昊天、日月、山川及河流,借助壮阔雄伟的自然实体和景观,寄托人类超越肉身之希冀,祈求消灾、永生、子孙繁衍不绝;常璩《华阳国志》卷三《蜀志》六记载:“周灭后,秦孝文王以李冰为蜀守。冰能知天文、地理,谓汶山为天彭门;乃至湔氐县,见两山对如阙,因号天彭阙;仿佛若见神。遂从水上立祀三所,祭用三牲,珪璧沈湮。汉兴,数使使者祭之。”^⑪此在水上“珪璧沈湮”,与“瘞埋”、“瘞县”寓意相通,均凸显道教仪式在中国传统文化中的根基地位。王承文著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》第三章《古灵宝经的“三洞”思想与东晋南朝之际道教的整合》指出:“总之,早期灵宝派以‘三洞’来整合上清、灵宝、三皇三组道经的思想,建立在东晋末年江南地区的这些道经本身所具有的极为密切关系的基础之上。”^⑫羲之及其会稽诸友均体现道教此一时代特征。

由此联想《兰亭集序》之作,修禊事源远流长,内含国家祭祀重要元素,会稽于五岳之尊均十分遥远,观《世说新语·言语》第88条记载顾恺之赞美会稽山川之美曰:“千岩竞秀,万壑争流,草木蒙笼其上,若云兴霞蔚。”^⑬从替代性而言,会稽山水也特具灵性,据羲之笔下之山林、流水,尚可一窥其笔意,委实堪属名山大川祭祀之具体而微者,然则其景色描述属于虚构性或非虚构性写作?对此问题学界向来不甚留意。明清之际山阴人张岱撰《古兰亭辨》,乡人以天章寺左为兰亭故址,张岱按之以“崇山峻岭、茂林修竹”等记述,以为与眼前实景大相径庭,经过勘探,

他判断天章寺之前,其景观颇相仿佛,故断定那里才是古兰亭之所在^⑭。其实按图索骥式寻找兰亭故址,本身就存在观念性谬误,品味《兰亭集序》所呈现之景物,实质上虚构比写实之可能性更大。

陈国符撰《道学传辑佚》之“杜灵”条云:“王羲之有病,请杜灵。灵谓弟子曰:‘王右军病不差,何用吾为。’十余日而卒。”^⑮王羲之家族拥有天师道信仰,而天师道属于道教之范畴。举凡道家、道教皆崇尚生命充分之遂长,赞美自然界山川树林,旁及万品,都展现郁郁葱葱的生机,人之精神也随之畅旺。据敦煌本《太极左仙公请问经上》也借助高上老子无上法师云:“夫学道修德以善功为上,然后当斋戒吐纳元和、挹漱流霞五华之英也。学道不勤修善功,斋戒亦徒劳于山林矣。”^⑯显然学道者之在山林,就是要汲取山林精气滋养;支遁《咏利城山居》云:“五岳盘神基,四渎涌涛津。”^⑰当时佛道融合,但是关于渊源有自的五岳、四渎崇拜,至晋代以降,更凸显其道教仪轨程式化,王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》之附录《敦煌本〈太上洞玄灵宝经篆简文三元威仪自然真一经〉录文和辑佚》二《中元玉篆简文》有云:“谢五岳……次师弟子一时左行,向南岳再拜,长跪,言曰:同法某甲九祖父母,生存所行元恶丑逆,触犯南岳霍山神仙诸灵官,罪结九幽,谪役南岳,幽执霍山地域之中,魂充考楚,万痛备婴,长沦万劫,终天无解,今故烧香,归命南岳霍山神仙诸灵官,乞丐原赦所行罪负,上触南岳元恶之罪,放赦囚徒,身出光明,上升天堂,衣食自然。甲身得道真,与赤帝合。毕,叩头、搏颊各二十过。”^⑱足证至东晋士人心中依然敬畏五岳,不曾衰减;郭璞《释山》之《太室山》谓:“赞曰:嵩惟岳宗,华岱恒衡,气通元漠,神洞幽明。崑然中立,众山之英!”^⑲释慧远《庐山东林杂诗》云:“崇岩吐清气,幽岫栖神迹。希声奏群籁,响出山溜滴。”^⑳其所谓“崇岩”、“幽岫”就带有符号性质,反衬能观赏聆听自然群籁者,其澄心高远;支遁《咏怀诗五首》之四云:“修林畅轻迹,石宇庇微身。崇虚习

本照,损无归昔神……”^⑩谢万《兰亭诗》二首之四言诗曰:“肆眺崇阿,寓目高林。青萝翳岫,修竹冠岑。谷流清响,条鼓鸣音。”^⑪王彬之《兰亭诗》二首之四言诗曰:“丹崖竦立,葩藻暎林。渌水扬波,载浮载沉。”^⑫王玄之《兰亭诗》云:“松竹挺岩崖,幽涧激清流。”^⑬其“修林”、“石宇”、“崇阿”、“高林”等指当时一般僧道修炼之场所^⑭,都与《兰亭集序》之“崇山峻岭,茂林修竹,又有清流激湍,映带左右”可相参看,此乃宗教仪式或意识中的氛围营造,不意间将写景与谈玄、抒情结合起来,为山水诗、田园诗之发展开辟路径。葛洪《上元夫人步玄之曲》云:“挹景练仙骸,万劫方童牙。”^⑮挹景本有审美意味,葛仙同时认为它有助于长生不老;支遁《述怀诗》之一云:“翔鸾鸣昆嵎,逸志腾冥虚……长想玄运夷,倾首俟灵符。”^⑯也玄想在仙境之间,叩求神灵赐予一道灵符,自己或也可飘飘然羽化而登仙;尤其支遁《咏怀诗五首》之二云:“怵怵浊水际,几忘映清渠。反鉴归澄漠,容与含道符。”^⑰其一心所念,反鉴归澄,于是浊水就顿然成为清渠,此亦印证当时僧俗俱重视内心之作用,眼前有景却为心中之景所置换,故其写景就成为主观之想象和杜撰。

而从国家祭祀到民间上已修禊转换之间,可以认为其内在诉求和外在场景都不脱道教宗教之性质,因此,一则序作为文体,《文心雕龙·铭箴》篇云:“若班固《燕然》之勒,张昶《华阴》之碣,序亦盛矣。”^⑱特表两篇铭文之序写得气魄宏大,几乎超越铭文之价值。元代李祁《草堂名胜集序》指出:“予幼时读晋《兰亭》、唐《桃花源序》,谓皆一时胜集,意千载而下无复能继。及究观《兰亭》作者,率寥寥数语,罕可称诵。向非王右军一序,则此会几泯没无闻。”^⑲覆按《隋书·经籍志》有“《王羲之集》九卷”载录^⑳,可见王羲之善于属文,而《兰亭集序》与班固、张昶二序也有近似特征;另则文体规范之外,《兰亭集序》写作明显受道教之影响,此与三月三上巳此特定时节有密不

可分的关系。按《南齐书·王融列传》^㉑,作为琅邪王氏嫡裔,王融《三月三日曲水诗序》述及:“楔饮之日在兹,风舞之情咸荡。去肃表乎时训,行庆动于天瞩。载怀平圃,乃睠芳林。芳林园者,福地奥区之凑,丹陵若水之旧。”^㉒直指楔饮所选择芳林园为“福地奥区”,由此可还原《兰亭集序》宗教气场和景物符号。陶渊明《时运》一首并序云:“时运,游暮春也……称心而言,人亦易足。”^㉓指一时欣然,令己满足,此与《兰亭集序》宗旨十分相近;庾阐《三月三日临曲水诗》云:“暮春濯清汜,游鳞泳一壑。高泉吐东岑,洄澜自净荈。临川叠曲流,丰林映绿薄。轻舟沈飞觴,鼓枻观鱼跃。”^㉔除了曲水流觴,此诗意象包括:高泉、东岑、丰林等,也可概括为山林、泉流;再按孙绰《游天台山赋》云:“天台山者,盖山岳之神秀者也……夫其峻极之状,嘉祥之美,穷山海之瑰富,尽人神之壮丽矣。所以不列于五岳,阙载于常典者,岂不以所立冥奥,其路幽迥……嗟台岳之所奇挺,寔神明之所扶持……结根弥于华岱,直指高于九疑。应配天于唐典,齐峻极于周诗……仍羽人于丹丘,寻不死之福庭。苟台岭之可攀,亦何羨于层城?释域中之常恋,畅超然之高情……恣心目之寥朗,任缓步之从容……惠风伫芳于阳林,醴泉涌溜于阴渠……散以象外之说,畅以无生之篇……浑万象以冥观,兀同体于自然。”^㉕此文也可谓将名山大川华岱、九疑等祭祀转换为个人之得灵畅神,以求获得胸次之一快!诚如孙绰《三月三日兰亭诗序》所谓:“屡借山水,以化其郁结。永一日之足,当百年之溢……资生咸暘,于是和以醇醪,齐以达观,决然兀矣,焉复觉鹏鹖之二物哉!”^㉖此“足”自然也属于精神层面之满足,无论孙绰此《序》与羲之《兰亭集序》属何种关系,总之二者可以互为参详;孙绰《游天台山赋》除了天台山作为名山之雄奇自不待言,篇中运用之景物意象,譬如:恣心目之寥朗、惠风伫芳于阳林、醴泉涌溜于阴渠等等,大致与《兰亭集序》全文之意象相重叠。尤其畅

神之说,几乎与晋宋之间宗炳《画山水序》将山水绘事归纳为“畅神而已”堪称同调^⑥;释慧远《庐山诸道人游石门诗并序》云:“峦阜周回以为障,崇岩四营而开宇……怪松芳草,蔚然光目。其为神丽,亦已备矣……虽仿佛犹闻,而神以之畅。”^⑦此说明魏晋至南朝宋,其间山水诗、画创作都和道教借山水审美以畅神之理念存有不解之缘,唯在山水审美之一刹那,人可以战胜无边的恐惧、忧愁和抑郁,顿然间,令黑暗转为明丽,短促瞻见永恒,此即羲之等兰亭雅集名士们笔下“足”、“欣”、“娱”、“欢”、“乐”及“寄畅”、“散怀”之谓也。

《世说新语·言语》第84条刘孝标注引孙绰《遂初赋》叙曰:“余少慕老庄之道,仰其风流久矣。却感于陵贤妻之言,怅然悟之。乃经始东山,建五亩之宅,带长阜,倚茂林,孰与坐华幕擎钟鼓者同年而语其乐哉!”^⑧此所言“带长阜,倚茂林”写景也略带道教仪轨式的视觉布置,《兰亭集序》之撰写也与此辈如出一辙,它可谓后来居上,影响力超越《金谷诗序》。至北魏时期,按《魏书·李平列传》所附之《李谐列传》记载:“元颢入洛,以为给事黄门侍郎。颢败,除名,乃为《述身赋》曰:……虽逌僊尘滓,而赏许云霞。栖闲虚以筑馆,背城阙而为家。带二学之高宇,远三市之狭邪。事虽俭而未陋,制有度而不奢。山隐势于复石,水回流于激沙。树先春而动色,草迎岁而发花。座有清谈之客,门交好事之车。或林嬉于月夜,或水宴于景斜。肆雕章之腴旨,咀文艺之英华。羞绿芰与丹藕,荐朱李及甘瓜。虽惭洛水之名致,有类金谷之喧哗。聊自足于所好,岂留连于或号。”^⑨处在人生低谷,李谐不敢大事奢华,此文仅点缀以山水草木之描写,尤其涉猎宾客林嬉、水宴,由筑馆洛阳而联想到金谷别馆,然其内里却“聊自足于所好”,乃从石崇之求足于物欲,尽量转向羲之的自足于精神,凸显文士以“雕章”、“文艺”会友,其实质乃承袭《兰亭序》之低调、清雅。

关于“茂林修竹”之“修竹”,颇具宗教特殊含义,据万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第三篇《清谈误国(附“格义”))》指:“‘竹林七贤’是先有‘七贤’而后有‘竹林’……东晋之初,乃取天竺‘竹林’之名,加于‘七贤’之上,成为‘竹林七贤’。东晋中叶以后,江左名士孙盛、袁宏、戴逵等遂著之于书(《魏氏春秋》、《竹林名士传》、《竹林七贤论》)……都是东晋好事者捏造出来的。‘竹林’并无其处。”^⑩另陶弘景《真诰》卷八《甄命授第四》曰:“我案《九合内志文》曰:‘竹者为北机上精,受气于玄轩之宿也。’所以圆虚内鲜,重阴含素。亦皆植根敷实,结繁众多矣。公试可种竹于内,北宇之外,使美者游其下焉。尔乃天感机神,大致继嗣,孕既保全,诞亦寿考。微著之兴,常守利贞。此玄人之秘规,行之者甚验。”^⑪借“修竹”以祈求继嗣昌盛,“修竹”融汇道释两边之寓意,此为修禊议题中应有之义也,它与全文主题“死生亦大矣”,可谓文脉连贯,毫无滞碍!

西晋束皙《崇丘》云:“崇丘,万物得极其高大也。瞻彼崇丘,其林蔼蔼。植物斯高,动类斯大。周风既洽,王猷允泰。漫漫方舆,回回洪覆。何类不繁?何生不茂?物极其性,人永其寿,恢恢大圆,茫茫九壤,资生仰化,于何不养!人道无夭,物极则长。”^⑫在道教范畴,此番说话形塑《兰亭集序》景物所拥有之象征意义,其“崇山峻岭”等无不含有生殖崇拜及死亡敬畏于其间。谢安《兰亭诗》二首之五言诗云:“万殊混一理,安复觉彭殇。”^⑬从古至今,就总量控制而言,人之早夭和长寿确无分别,皆可归于大化之运作,个人奈何不得,然而,就仅有一次的人生而论,其七情六欲、甜酸苦辣,冷暖自知,于此在世界会生出不舍的眷恋,故羲之《兰亭集序》谓:“固知一死生为虚诞,齐彭殇为妄作。”此于个体而论,死生、彭殇岂能齐一?人虽向死而生,却无不追求“可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年”^⑭,此正是人之常情,《世说新语·品藻》第83条云:“王珣疾,临困,问王武冈

曰:‘世论以我家领军比谁?’武冈曰:‘世以比王北中郎。’东亭转卧向壁,叹曰:‘人固不可以无年!’”^⑧刘孝标注曰:“领军王洽,珣之父也。年二十六卒。珣意以其父名德过坦之而无年,故致此论。”人之满腹才情端赖年寿以展现,故此,《兰亭集序》以“古人云:‘死生亦大矣!’岂不痛哉!”^⑨羲之袭用《庄子·德充符》假托仲尼曰:“死生亦大矣。”^⑩说明对《庄子》观念的认同,并移作《兰亭集序》通篇之题旨,则与束皙此篇文字大致暗合!

在两晋之际,郭璞乃世所瞩目之奇人!《晋书·郭璞列传》云:“郭璞,字景纯,河东闻喜人也……璞好经术,博学有高才,而讷于言论,词赋为中兴之冠。”^⑪所谓“词赋为中兴之冠”,足见其人文采斐然,郭璞所著《江赋》及《南郊赋》闻名遐迩!《晋书·王导列传》云:“初,导渡淮,使郭璞筮之,卦成,璞曰‘吉,无不利。淮水绝,王氏灭’其后子孙繁衍,竟如璞言。”^⑫《晋书·王羲之列传》则云:“父旷,淮南太守。元帝之过江也,旷首创其议。”^⑬羲之之父旷和郭璞皆有功于司马氏南渡之壮举,因此王羲之当也熟悉郭璞之为人、为学及为文。

郭璞《巫咸山赋》云:“盖巫咸者,实以鸿术为帝尧医,生为上公,死为贵神,岂封斯山,而因以名之乎?伊巫咸之名山,崛孤停而嶭峙。体岑峭以隆颀,冠崇岭以峻起。配华、霍以助镇,致灵润乎百里。尔乃寒泉悬涌,浚湍流带,林薄丛茏,幽蔚隐藹。八风之所归起,游鸟之所喧会。潜瑕石,扬兰茝,回翔鹇集,凌鹇鷖翳。禽鸟栖阳以晨鸣,熊虎窟阴而夕嘒。”^⑭

按《离骚》云:“巫咸将夕降兮,怀椒糈而要之。百神翳其备降兮,九疑缤其并迎。”汪瑗《楚辞集解》解释曰:“巫咸,古神巫也,当殷中宗之世……百神,谓天之群神。百者,概言其数之盛也。翳,蔽也。备降,犹言齐来也。上言巫咸,此言百神,巫咸者,百神之所依,言巫咸即言百神也。九疑,楚之山名。此言

九疑者,谓九疑山之土神也。”^⑮曹毗《杜兰香复作诗》云:“逍遥云雾间,呼吸发九疑。”^⑯可见在道教信仰系统内,“九疑”土神居于尊崇地位,而巫咸既是医术高超之帝尧医,死后成为贵神,并以其名封斯山,而其山势“冠崇岭以峻起”,另两座神山华、霍与之相呼应,山间则“寒泉悬涌,浚湍流带”,且“林薄丛茏,幽蔚隐藹”,此与《兰亭集序》所描写景象交光互影,令读者一目了然;覆按“八风之所归起,游鸟之所喧会。潜瑕石,扬兰茝,回翔鹇集,凌鹇鷖翳。禽鸟栖阳以晨鸣,熊虎窟阴而夕嘒”,此在《兰亭集序》中,羲之概括为:“仰观宇宙之大,俯察品类之盛。所以游目骋怀,足以极视听之娱,信可乐也!”郭璞《巫咸山赋》虽语词简约,但是堪与《兰亭集序》构成互文性,由此后世读者亦得到启发,此《兰亭集序》主旨乃企盼巫咸召唤百神,当此次雅聚之际,王羲之倡导珍惜人生,高高地树立人生命之尊严感,于是祈祷百神降灵,羲之和众亲友,得以寄神畅,攘灾疫,并保康泰!

《兰亭集序》脍炙人口,实缘于其字字句句俱为作者之真情流露,此恰为羲之迥别于流辈之主要原因。东晋羲之及其会稽山水之友诗歌及诗学之间潜藏着两种抒情、叙事之趋势:一则诗歌抒写,诗人一己感受为古人思想所裹挟,譬如玄言诗人就好搬弄时髦话头,以致其诗中自我意识几乎泯失,按孙嗣《兰亭诗》云:“望岩怀逸许,临流想奇庄。谁云玄风绝,千载挹遗芳。”^⑰此“挹遗芳”与葛洪之“挹景”存在歧异,其诗会流于义理化,甚至置情景于不顾,作者顶礼膜拜千载之前许由、庄周,按永和年间,玄风依然盛炽,正远绍许、庄之泽惠,即使致敬先贤,仍属教条式的“述而不作”,读者却罕睹其真性情,因而,此作仅沦为礼赞之口号,兴感之风力则付诸阙如。若发挥庄老怀疑论、相对论到极致,虽带来思辨之酣畅、精神之慰藉,但是人生时时处处所萌生丰富的情感概属“诗料”,却被视为“俗谛”而遭遣荡。诗歌本

应抒写人生种种情感体验,本在《诗》“可以兴,可以观,可以群,可以怨”范畴之内^⑧,却遭彻底否定,此大有损于诗歌作为个体内心独白的真实性。譬如《论语·颜渊》记载子夏云:“商闻之矣:死生有命,富贵在天。”^⑨至于庄老之以自然观来参透死生,则更不待言,但是落实到个体,何人不贪生惧死?又谁能置死生于度外?所以齐一彭殤之观念,在诗人那里便纯属言不由衷之空谈。钟嵘《诗品序》云:“爰及江表,微波尚传,孙绰、许询、桓、庾诸公诗,皆平典似《道德论》,建安风力尽矣。”^⑩此正反映孙、许辈五言诗为《道德论》之类玄理、玄言所笼罩之事实,通篇祖述《庄》《老》,堆砌议论,几乎不存在个体置喙之空间。另则诗歌抒写须遵循“为情而造文”的文体要求^⑪,在诗歌文体写作上,哲理绝不可喧宾夺主。钱谦益《尊拙斋诗集序》指出:“……性不能以无感,感不能以无欲。物与性相摩,感与欲相荡,四轮三劫,促迫于外,七情八苦,煎熬于内,身世轧戛,心口交蹉,萌于志,发于气,冲击于声音,而诗兴焉……畅其趋,极其致,可以哀乐而乐哀,穷通而通穷,死生而生死,性情之变穷,而诗之道尽矣。”^⑫钱氏彰显诗歌之抒情本质,不啻为针对以议论为诗之决然反拨,确立富有哀乐之情乃诗人主体性之本质特征,情感自主无疑为人的生命价值之高度体现,可谓与《文心雕龙》讲求文理、情理之平衡构成契合。譬如《文心雕龙·明诗》篇云:“巨细或殊,情理同致。”^⑬《文心雕龙·杂文》篇云:“唯士衡运思,理新文敏。”^⑭《文心雕龙·养气》篇云:“率志委和,则理融而情畅。”^⑮可见刘勰既反对理过其辞,亦以“理拙而文泽”为属文之瑕疵^⑯,此情理达成平衡之观点乃出于刘勰尊重文体规范之考虑,哲思不能遮蔽诗性、诗道之精神,观《汉书·艺文志》于“六艺略”之“《诗》”类总结曰:“《书》曰:‘诗言志,歌咏言。’故哀乐之心感,而歌咏之声发。诵其言谓之诗,咏其声谓之歌。”^⑰承前启后,无不证明《诗》及其流裔,诸如《汉志》诗赋略之歌诗和汉末魏晋优秀五言

诗均内含“哀乐之心感”,这正是《诗》和诗之本体性特质。一旦抽离“哀乐”,当诗为“无可无不可”张目时,就偏离《诗》《骚》传统。然则被誉为五言诗典范之建安风力也随之蒙尘,以至诗歌感人肺腑的力量便荡然无存。羲之《兰亭集序》密集使用“欣于所遇”、“快然自足”、“情随事迁”、“感慨系之”、“向之所欣”、“兴怀”、“岂不痛哉”、“兴感之由”、“临文嗟悼”及“悲夫”等语句,尤其直面“死生亦大矣”,除了聆听天籁,更听从内心的召唤和体验,因此突破玄言诗以《庄》《老》话语来置换一己鲜活感受之陈腔滥调。一篇之中,羲之竭力要表达真情和感悟,凸显诗歌讲究“兴感之由”和“所以兴怀”,并且自信后来者“亦将有感于斯文”,特别关注人类的普遍直觉和感受,故在自觉和不经意之间,《兰亭集序》激活《诗》《骚》之诗学传统,此在诗学史上之意义亦当重新审视。

刘勰也体察到玄言诗之弊端,故此,《文心雕龙·明诗》篇云:“宋初文咏,体有因革,庄、老告退,而山水方滋。”^⑱在诗学史上,庄老作为先秦道家学派之一脉,也是诗歌“仰山铸铜,煮海为盐”的重要资源,故其影响永不消退,此刘勰所谓“庄、老告退”,乃指由《庄》《老》所生发的玄谈钉陋习之破除,方压抑不住诗人内心一段精光之重现。所以一部诗歌发展史,自有其环环相扣内在演进之逻辑,当玄言诗风陷于窘境之时,端赖田园诗、山水诗出现,又为诗歌繁盛注入活力,其间陶渊明在真情袒露方面,而谢灵运则在山水景色描写上,令诗学重焕生机,而总结此种现象出现,王羲之携会稽诸友之兰亭修禊事可谓在理论和实践两端洵为道夫先路者也。

注释:

①刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏:《世说新语笺疏》,上海:上海古籍出版社,1993年,第368页。

②房玄龄等撰:《晋书》,北京:中华书局,1974年,第1539页。

- ③《晋书》，第1805页。
- ④刘师培：《刘申叔遗书》，南京：江苏古籍出版社，1997年，第492页。
- ⑤⑥⑨⑮《晋书》，第1801、1991、2098、1003页。
- ⑦《晋书·刘惔列传》，《晋书》，第1992页。
- ⑧⑩⑪⑫⑬《世说新语笺疏》，第270、630、529、612、924页。
- ⑭逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局，1983年，第632页。
- ⑯钱大昕撰，吕友仁校点：《潜研堂文集》卷二，《潜研堂集》，上海：上海古籍出版社，1989年，第29页。
- ⑰陈寿撰，陈乃乾校点：《三国志》，北京：中华书局，1959年，第292页。
- ⑱逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局，1983年，第626页。
- ⑲⑳㉑《晋书》，第1048、1181、1290页。
- ㉒按此条《笺疏》，根据四则传世资料，余嘉锡钩稽许洵生平大致情况，见《世说新语笺疏》，第126页。
- ㉓见《世说新语·文学》第40条，《世说新语笺疏》，第227页。
- ㉔皇侃撰，高尚榘校点：《论语·里仁》，见《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第88页。
- ㉕李贽：《焚书续焚书》，北京：中华书局，1975年，第214页。
- ㉖《晋书》，第2080页。
- ㉗萧统编，李善等注：《六臣注文选》，北京：中华书局，2012年，第358页。
- ㉘见影印宋绍兴八年广川董弅据晏殊校定本所刻之《世说新语》，北京：中华书局，1999年，第647、685、697页。
- ㉙㉚㉛《世说新语笺疏》，第220、223、220页。
- ㉜㉝《世说新语笺疏》，第220、529页。
- ㉞焦循撰，沈文倬点校：《孟子·告子上》，《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第743页。
- ㉟朱熹集传，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2017年，第192页。
- ㊱《论语·阳货》，见《论语义疏》，第452页。
- ㊲㊳㊴《晋书》，第1421、1493、1505页。
- ㊵《论语义疏》，第98页。
- ㊶陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第192页。
- ㊷㊸㊹㊺㊻《晋书》，第1646、1684、1516、1679、1007、1509页。
- ㊼㊽㊾㊿《世说新语笺疏》，第396、442、530、530页。
- ㊽《先秦汉魏晋南北朝诗》，第632页。
- ㊿《晋书·王敦列传》，见《晋书》，第2553页。
- ㊽《六臣注文选》，第860页。
- ㊽《论语·雍也》，见《论语义疏》，第135页。
- ㊽司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年，第2753页。
- ㊽郭庆藩辑，王孝鱼整理：《庄子集释》卷三，北京：中华书局，1961年，第243页。
- ㊽㊽㊾《晋书》，第1010、2101、1505页。
- ㊽唐长孺著，朱雷等编选：《唐长孺文存》，上海：上海古籍出版社，2006年，第270页。
- ㊽《晋书·王敦列传》，《晋书》，第2554页。按田余庆《释“王与马共天下”》指出：“‘王与马共天下’，这并不是时人夸张之词，而是一种确有实际内容的政治局面。”收录于田余庆著：《东晋门阀政治》，北京：北京大学出版社，1989年，第2页。
- ㊽王国维：《王国维遗书》第五册，上海：上海古籍书店，1983年，第32页。
- ㊽《先秦汉魏晋南北朝诗》，第895页。
- ㊽《论语义疏》，第295页。
- ㊽参见陈寅恪撰：《天师道与滨海地域之关系》一文，此文收于《金明馆丛稿初编》，第1页。
- ㊽《世说新语笺疏》，第40页。
- ㊽高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第273页。
- ㊽《论语·季氏》提及周任有言，见《论语义疏》，第419页。《晋书·潘岳列传》载潘岳《闲居赋》有“奉周任之格言”云云之说，见《晋书》，第1506页。
- ㊽《论语·里仁》，见《论语义疏》，第84页。
- ㊽王先谦撰，沈啸寰等点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第346页。
- ㊽《世说新语笺疏》，第140页。
- ㊽㊽《六臣注文选》，第390、405页。
- ㊽袁行霈：《陶渊明集笺注》，北京：中华书局，2003年，第286页。
- ㊽方以智，张昭炜注释：《性故注释》，北京：中华书局，

2018年,第4页。

⑦⑥《先秦汉魏晋南北朝诗》,第895页。

⑦⑦《论语·阳货》,见《论语义疏》,第463页。

⑦⑧《论语·里仁》,见《论语义疏》,第87页。

⑦⑨《史记·太史公自序》曰:“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。”见《史记》,第3292页。

⑧①《王国维遗书》第五册,第10页。

⑧②《庄子集释》卷二,第150页。

⑧③《庄子集释》卷十,第1084页。

⑧④《庄子集释》,第327页。

⑧⑤李零:《郭店楚简校读记》(增订本)之第四组简文(儒家文献)《性》篇,北京:中国人民大学出版社,2007年,第136页。

⑧⑥王弼注,楼宇烈校释:今本《老子》二十四章语,见《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第61页。

⑧⑦《晋书》,第1368页。

⑧⑧《论语义疏》,第109页。

⑧⑨《史记》,第2553页。

⑧⑩《庄子集释》卷一,第26页。

⑧⑪《文心雕龙·神思》篇,见《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第493页。

⑧⑫萧子显:《南齐书》,北京:中华书局,2017年,第661页。

⑧⑬《南齐书》,第933页。

⑧⑭《文心雕龙·物色》篇,《文心雕龙注》,第695页。

⑧⑮《帛书老子校注》,第6页。

⑧⑯《庄子集释》卷二,第150页。

⑧⑰《陶渊明集笺注》,第492页。

⑧⑱⑨⑩⑪⑫《先秦汉魏晋南北朝诗》,第1087、1078、1089、1081页。

⑧⑬僧祐撰,李小荣校笺:《弘明集校笺》,上海:上海古籍出版社,2013年,第705页。

⑧⑭汉代《风俗通义》卷八《祀典》解释“禊”曰:“禊,谨按《周礼》:‘男巫掌望祀望衍,旁招以茅;女巫掌岁时,以祓除鬻浴。禊者,洁也。春者,蠢也,蠢蠢摇动也……疠生疾之时,故于水上鬻洁之也。巳者,祉也,邪疾已去,祈介祉也。’”见应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局,1981年,第382页。

⑧⑮孙怡让撰,王文锦等点校:《周礼·春官·女巫》,见《周礼正义》卷五十,北京:中华书局,1987年,第2075页。

⑧⑯《汉书》,第1194页。

⑧⑰《六臣注文选》,第41页。

⑧⑱郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,2008年,第520页。

⑧⑲《文心雕龙注》,第393页。

⑧⑳程树德撰,程俊英等点校:《论语集解》,北京:中华书局,1990年,第151页。

⑨①常璩著,任乃强校注:《华阳国志校补图注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第132页。

⑨②王承文:《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,北京:中华书局,2002年,第229页。

⑨③《世说新语笺疏》,第143页。

⑨④张岱著,夏咸淳辑校:《文集》卷三,见《张岱诗文集》(增订本),上海:上海古籍出版社,2014年,第291页。

⑨⑤陈国符著:《道藏源流考》,北京:中华书局,1963年,第461页。

⑨⑥⑦《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,第128、625页。

⑨⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰《先秦汉魏晋南北朝诗》,第1082、1085、1081、906、914、911、1092、1082、1080页。

⑨⑱欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷七,上海:上海古籍出版社,1999年,第132页。

⑨⑲谢灵运诗有《石门新营所住高山迴溪石漱茂林修竹》之作,李善注谓应作“修竹茂林”,可见此一词汇已经符号化。见《六臣注文选》,第564页。

⑨⑳《文心雕龙注》,第194页。

⑨㉑顾瑛辑,杨镰等整理:《玉山名胜集》,北京:中华书局,2008年,第7页。

⑨㉒魏徵等撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第1066页。

⑨㉓《南齐书》,第905~913页。

⑨㉔⑨⑤《六臣注文选》,第872、209页。

⑨㉕《陶渊明集笺注》,第8页。

⑨㉖《晋诗》卷十二,《先秦汉魏晋南北朝诗》,第873页。

⑨㉗《艺文类聚》卷四,第71页。

⑨㉘《全宋文》卷二十,见《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2545页。

- ⑬⑭《先秦汉魏晋南北朝诗》，第1085页。
- ⑬⑨《世说新语笺疏》，第140页。
- ⑭⑩魏收撰：《魏书》，北京：中华书局，1974年，第1456页。
- ⑭⑪万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，合肥：黄山书社，1987年，第48页。
- ⑭⑫陶弘景撰，赵益点校：《真诰》，北京：中华书局，2011年，第136页。
- ⑭⑬⑭《先秦汉魏晋南北朝诗》，第640、906页。
- ⑭⑮《庄子·养生主》，《庄子集释》卷二，第115页。
- ⑭⑯《世说新语笺疏》，第543页。刘孝标注指王北中郎为王坦之，而余嘉锡笺疏则以为是王舒，由于刘孝标去晋未远，故其说当更为有据；一般而言，人物品评有类比性质，而可与王洽作类比者，其人或高于王洽本人，“国宝自知才出珣下”，国宝为坦之第三子，故以王坦之比王洽并不为过。王谧所言令王珣感触良多，由于王洽与王坦之年岁相差不到十岁，而王洽则于二十六岁去世，虽声誉盖世，却未尽其才，因此作为王洽之子，王珣顿生“人固不可以无年”之喟叹。
- ⑭⑰《晋书·王羲之列传》，见《晋书》，第2099页。
- ⑭⑱《庄子集释》卷二，第189页。
- ⑭⑲⑳㉑《晋书》，第1899、1760、2093页。
- ⑭㉒《艺文类聚》卷七，第126页。
- ⑭㉓汪瑗集解，王仲弘补辑，熊良智等点校：《楚辞集解》，上海：上海古籍出版社，2017年，第67~69页。
- ⑭㉔《先秦汉魏晋南北朝诗》，第1094页。
- ⑭㉕《先秦汉魏晋南北朝诗》，第908页。
- ⑭㉖《论语·阳货》，《论语义疏》，第455页。
- ⑭㉗《论语义疏》，第302页。
- ⑭㉘钟嵘著，曹旭集注：《诗品集释》，上海：上海古籍出版社，1994年，第24页。
- ⑭㉙《文心雕龙·情采》篇，《文心雕龙注》，第538页。
- ⑭㉚钱谦益著，钱曾笺注，钱仲联标校：《牧斋杂著》，上海：上海古籍出版社，2007年，第411页。
- ⑭㉛⑭㉜⑭㉝⑭㉞《文心雕龙注》，第68、256、646、67页。
- ⑭㉟《文心雕龙·总术》篇，《文心雕龙注》，第656页。
- ⑭㊱班固撰，颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1708页。

A New Reading of "The Preface of Lantingji" from Social Trends

Wang Chunhong

Abstract: This article provides a close reading of "The Preface of Langtingji" through comparing the conception of Shi Chong's "The Preface of Jingu Poems." The difference of the two prefaces could find correlation in Xiang Xiu and Guo Xiang's annotations of Zhuang Zi, and Zhi Dun's interpretation of "Xiao Yao." This article explains a few things of "The Preface of Langtingji" in the background of metaphysical debate: the conceptual construction, origin of identity, and philosophical sources. From the activities of national sacrifice offering to waterside ritual, it explores many Taoist codes of the terms between texts. The purpose of waterside ritual is for praying and seeking auspiciousness, but the poems of "Langtingji" filled with clichés like "life equals to death." To set things right, Wang Xizhi paid attention to the emotional inspiration of poetic creation by emphasizing the viewpoint "life and death are big things." This could help the contemporary poetics out of misunderstanding, and it also pointed out the right direction for the poets in the period of Jin Dynasty to the beginning of the Southern and Northern Dynasties to inherit the Shijing and Lisao tradition.

Key words: The Preface of Jingu Poems; On Xiaoyao; national sacrifice offering; praying; Shijing and Lisao tradition